

IDENTIDAD, PLURALISMO Y RACISMO. ALGUNOS LÍMITES INFRANQUEABLES PARA EL DISCURSO DE LA DIFERENCIA¹

ÓSCAR PÉREZ DE LA FUENTE

*Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas
Universidad Carlos III de Madrid*

1. TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y LAS POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD

La 'lucha por el reconocimiento' se ha convertido en las últimas décadas en una de las cuestiones centrales para la configuración de la esfera pública de las sociedades democráticas. Las minorías sociales y culturales han formulado diferentes reivindicaciones, que se han incorporado a la agenda política, conjugando nuevos vocabularios y perspectivas que socavan y replantean algunos de los enfoques predominantes en la Teoría de la Justicia. Algunos han sostenido que la pregunta de los años noventa ha sido "¿quién soy?". La noción de pertenencia y su relevancia moral han modificado la forma de concebir la política, como han mostrado los movimientos indígenas, las minorías nacionales y las reivindicaciones de los inmigrantes. El valor de la igualdad como ideal emancipatorio de la Humanidad ha encontrado nuevas posibilidades al incorporarse el lenguaje de la diferencia, que reivindica su adecuado reconocimiento institucional.

¹ Una versión de este trabajo fue publicada en la *Revista jurídica de Posgrado Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca*, vol. 2-3, 2006, pp. 78-101.

Las revoluciones liberales combinaron la proclamación de los valores ilustrados en la organización del poder con la exclusión de la ciudadanía de mujeres, minorías raciales y aquellos que estaban desaventajados económicamente. Practicaron un universalismo *sustitucionalista*, en términos de Benhabib, ya que definían lo humano con referencia a un grupo específico que se correspondían con las experiencias de los hombres, blancos y propietarios.² La efectiva inclusión en la ciudadanía de los *otros* seres humanos, pertenecientes a las minorías discriminadas, ha supuesto el esfuerzo político de articular los discursos y las prácticas de forma coherente con la igual dignidad de todos los seres humanos. La lucha por la emancipación de la Humanidad ha tenido como motor el ideal de la igualdad, como sinónimo de inclusión, que sucesivamente han inspirado las reivindicaciones sufragistas que protagonizaron los grupos de mujeres, las luchas abolicionistas que acabaron con la esclavitud de las minorías raciales y el movimiento obrero que luchó por el sufragio universal. Peces-Barba considera que en este desarrollo de la dignidad humana, el proyecto ilustrado no ha perdido su valor, sino que se trata de rehabilitarlo y llevarlo a sus últimas consecuencias.³ Es la interpretación de la Ilustración *consecuente* que ha protagonizado la transformación de la democracia, ha puesto de relieve la injusticia de las exclusiones y está detrás de la noción de derechos humanos.

Las dimensiones de la política, sin embargo, no se agotan en la inclusión o exclusión en la ciudadanía. La titularidad de los derechos es un prerrequisito para actuar en la esfera pública. Las Teorías de la Justicia buscan articular un discurso desde la legitimidad para la adopción de las decisiones públicas. Actualmente el enfoque predominante se sitúa en el paradigma distributivo. Esto significa que esta concepción de la justicia tiene que ver con las desigualdades sociales y económicas. Esta visión, según Frazer, trata de situaciones que comprenden las situaciones de *explotación* (los beneficios del trabajo son apropiados por otros), *marginación económica* (ser confinado a un trabajo indeseable o poco remunerado) y *privación* (es negado un adecuado nivel material de

² S. BENHABIB, "El otro generalizado y el otro concreto", en S. BENHABIB, D. CORNELL, *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990, traducción de Ana Sánchez, pp. (119-150) 127.

³ G. PECES-BARBA, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Cuadernos del Instituto Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 2002, pp. 69.

vida).⁴ Un ejemplo clásico del paradigma distributivo es el que establece el principio de la diferencia en la obra de Rawls cuando afirma que "las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto (a) para promocionar la mayor expectativa del beneficio de los menos aventajados, como (b) para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades"⁵. Esta visión articula el lenguaje de la justicia a partir de la dicotomía entre igualdad y desigualdad. Young establece una analogía de este enfoque con la situación en las que las personas se dividen una cantidad de bienes y comparan las diferentes proporciones.⁶ Sin embargo, cabe plantear si ésta es la única dimensión de la justicia relevante en una sociedad democrática.

Las políticas de la identidad han surgido a partir de la necesidad de acomodar las diferencias en la esfera pública. El paradigma del reconocimiento considera que es una cuestión moral y políticamente criticable que la única vía prevista para las minorías sea la asimilación a la cultura mayoritaria. En ese contexto, la pertenencia cultural puede suponer discriminaciones para los individuos. Esta visión considera que las Teorías de la Justicia deben considerar la dicotomía entre igualdad y diferencia. La aproximación del reconocimiento, según Frazer, tiene que ver con los patrones culturales de representación, interpretación y comunicación. Son situaciones que se relacionan con la *dominación cultural* (ser sujeto de patrones de interpretación y comunicación que están asociados a otra cultura y son extraños y/o hostiles a la propia), *el no reconocimiento* (convertirse en invisible en las prácticas interpretativas, representacionales y comunicativas de la propia cultura) y *el poco respeto* (ser rutinariamente vilipendiados o despreciados en las representaciones estereotipadas cultu-

⁴ N. FRAZER, "Social justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and participation", en N. FRAZER, A. HONNETH, *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003, pp. (7-109) pp. 12-13.

La primera formulación que Rawls hace del principio de la diferencia es que "Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espera razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos". Después precisa su significado con la noción de los menos aventajados. J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, traducción María Dolores González, p. 105.

⁶ I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000, traducción de Silvina Alvarez, p. 36.

rales públicas y/o en las interacciones de cada día)⁷. Las nuevas injusticias surgen del papel de la identidad en la esfera pública, algo que el enfoque predominante no considera relevante. Como sostiene Young, la diferencia crea grupos privilegiados y grupos oprimidos. Las prácticas habituales de la bienintencionada sociedad liberal consideran neutrales y normales las prácticas y valores de los grupos privilegiados, y como desviados e inferiores, las prácticas y valores de los grupos oprimidos⁸. La diferencia se concibe como una esencia inmutable y estigmatizadora. Se repite el esquema del universalismo *sustitucionalista*, que denuncia Benhabib⁹, con los hombres, blancos, propietarios, que, en el caso de la sociedad norteamericana, incluirían el origen anglosajón y la religión protestante. El grupo de los WASP establece el parámetro de la normalidad frente a las que las demás identidades, percibidas como *diferentes* sometidas a prejuicios y estereotipos¹⁰. El paradigma del reconocimiento aboga por la política de la diferencia que afirma que *todo el mundo debería ser re-*

⁷ N. FRAZER, "Social justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and participation", en N. FRAZER, A. HONNETH, Axel *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003, pp.. (7-109) 12-13.

⁸ I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 196.

⁹ Benhabib sostiene "Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que definen es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos, blancos y varones, propietarios o al menos profesionales. Quiero distinguir el universalismo *sustitucionalista* del universalismo *interactivo*. El universalismo reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas esas pluralidades y diferencias. Aunque está de acuerdo en que las disputas normativas se pueden llevar a cabo de manera racional, y que la justicia, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son condiciones necesarias, es decir son constituyente del punto de vista moral, el universalismo interactivo considera que la diferencia es el punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido la "universalidad" es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los *selves* concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía" en S. BENHABIB, "El otro generalizado y el otro concreto", en S. BENHABIB, D. CORNELL, *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit., pp.. (119-150) 127.

¹⁰ Para Huntington, los hispanos se caracterizan por "la desconfianza en la gente ajena a la familia; la falta de iniciativa, seguridad y ambición; lo poca importancia que se da a la educación y la aceptación de la pobreza como una virtud necesaria para entrar en el cielo" S. HUNTINGTON, *El reto hispano*, *Foreign Policy*, abril 2004, p.. (1-12) 12.

conocido por su identidad única Es una exigencia universal que impulsa la admisión de la especificidad".

La, política de la diferencia busca valorar positivamente los rasgos de la identidad de los individuos y los grupos minoritarios en los que se inserta. Es la transformación de los tópicos, estereotipos y visiones sobre los *diferentes*. Se trata de reconocer el valor de la identidad de forma equitativa. Sin embargo, se puede producir el *dilema de la diferencia* ya que la diferencia que ha supuesto exclusiones en el pasado, puede volver a su antiguo significado como estigma para aquellos que la invocan -de forma positiva- en el presente. Young propone la solución del dilema al convertir la diferencia en un terreno para la lucha política para que ofrezca un significado emancipatorio y no excluyente¹². La agenda política de las democracias deben en la actualidad acomodar las diferencias. La cuestión clave que se plantea es cuál es la concepción del pluralismo sobre la que basar la esfera pública. Un determinado discurso considera la homogeneidad un prerrequisito de la democracia. El genuino debate de las Teorías de la Justicia es si la definición del pluralismo aceptable debería considerarse en términos del paradigma distributivo, del paradigma del reconocimiento o de una combinación de ambos enfoques.

Una consideración ética habitual considera relevante la distinción entre las elecciones voluntarias -de las que el individuo es responsable- y las circunstancias innatas -por la que el individuo debería ser compensado-.¹³ El liberalismo igualitario ha justificado las políticas de compensación de desigualdades debidas al azar o a la mala suerte. La propuesta constructivista rawlsiana -los principios de la justicia se acuerdan por los sujetos situados en la posición original tras un velo de la

¹ Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés, p. 304.

¹² Young considera que "es más probable que eliminemos el dilema de la diferencia si actuando de este modo el propio significado de la diferencia se convierte en un terreno para la lucha política. Los movimientos sociales que afirman el valor de las diferencias de grupo han fijado este terreno, ofreciendo un significado emancipatorio de la diferente para reemplazar el viejo significado excluyente". I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 285.

¹³ Mendus afirma que "existe una significativa diferencia en clasificar las creencias culturales y religiosas como cuestiones de azar, similar a las discapacidades, o como cuestión de elección, similar a los gustos caros" S. MENDUS, "Choice, chance and multiculturalism", en P. KELLY, *Multiculturalism reconsidered. Culture an Equality and its critics*, Polity press, Cambridge, 2002, p.. (31-44) 34.

ignorancia que impide conocer qué lugar ocupan en la sociedad- se basa en esta consideración moral. Cabe plantear qué papel juega la identidad en esta aproximación sobre la Justicia. Como señala Barry, en el paradigma redistributivo, las creencias religiosas y culturales se sitúan entre las elecciones voluntarias en una analogía con mantener gustos caros.¹⁴ Esta visión considera que la esfera pública se configura en torno a valores como la universalidad, la imparcialidad y la neutralidad que tiene como estrategia considerar las culturas una cuestión privada. Se produce un consenso procedimental de valores en la esfera pública y un pluralismo de concepciones del bien en la esfera privada. Este es precisamente el punto de partida de la 'lucha por el reconocimiento'.

Las políticas de la identidad han puesto en cuestión los presupuestos, implicaciones y traslaciones a la esfera pública de las aproximaciones constructivistas que se basan en un consenso de valores que se caracterizan por la universalidad, neutralidad e imparcialidad. La principal crítica frente a estos planteamientos vuelve a poner de relieve un *universalismo de sustitución*, en términos de Benhabib, que establece como norma universal, imparcial y neutral los valores de la cultura mayoritaria. La diferencia se invisibiliza, se asimila o, como mínimo, se privatiza. Lo que deviene es que el consenso -proclamado como universal- es de matriz particular. Esto crea una específica discriminación que no puede traducirse en el lenguaje de la distribución de recursos, pero requiere de un nuevo vocabulario que, como afirma Pareck, considera que las creencias religiosas y culturales son algo constitutivo de la identidad de los seres humanos y su vulneración supone un profundo sentido de pérdida moral.¹⁵ Desde esta perspectiva, la identidad cultural tiene más que ver con aquellas circunstancias de los individuos con las que la esfera pública debería comprometerse en acomodar, que en aquellas elecciones de mera responsabilidad individual. La perspectiva exclusivamente centrada en la redistribución, que asimila la cultura con mantener gustos caros, es considerada por Young como atomista, estática y materialista.¹ El paradigma del reconocimiento considera relevante dentro del ámbito de la Justicia la acomodación de las identidades, lo cual significa que

los miembros de las minorías culturales no sufran desventajas por su pertenencia específica.

Algunas posiciones han buscado plantear un antagonismo entre redistribución y reconocimiento. Un enfoque basado en la redistribución -sostenido, entre otros, por Rawls, Habermas y Barry- considera que 'la cultura no es excusa' para incumplir el catálogo de derechos y que no es función del Estado la protección de las culturas como especies protegidas en analogía como la preservación ecológica. El enfoque opuesto basado en el reconocimiento -que ha sostenido Honneth- considera que los conflictos de distribución son expresión de la lucha por el reconocimiento y que la cuestión clave en la experiencia moral es la falta de respeto sobre las características y capacidades de los individuos y los grupos.¹⁷ La propuesta más adecuada, no exenta de dificultades, es considerar que redistribución y reconocimiento forman un binomio necesario para poder articular las Teorías de la Justicia.

El acento en la identidad puede contemplarse como una forma de hacer olvidar los conflictos que plantea el mercado y su desigual distribución de recursos. El acento en la desigualdad económica puede interpretarse con una invitación a la asimilación a la cultura mayoritaria y una aceptación aerifica de los estereotipos comunes sobre las minorías. La cuestión es *cómo* se elabora una síntesis adecuada de la dicotomía redistribución y reconocimiento. Young considera que la solución más adecuada es conceptualizar los temas de la justicia sobre el reconocimiento y la identidad teniendo fuentes y consecuencias inevitablemente económicas, sin que pueda reducirse la dinámica del mercado o la explotación económica¹⁸. El paradigma del reconocimiento tiene una dinámica específica, un lenguaje propio y un vocabulario moral que ha sido olvidado o considerado invisible en la interpretación histórica de que igualdad era sinónimo de uniformidad. Es necesario apuntar que la dicotomía entre redistribución y reconocimiento no es necesariamente armónica en todos los casos. Como expone Taylor donde la política de la dignidad universal "luchaba por formas de no discriminación que eran bastante "ciegas" a

¹⁴ B. BARRY, *Culture and Equality*, Harvard University Press, 2001, p. 34.

¹⁵ B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 2.000, p. 241.

¹⁶ I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op cit, p. 36.

A. HONNETH, "Redistribution as Recognition: As response to Nancy Fraser", en N. FRAZER, A. HONNETH, *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Verso, Londres, 2003, pp.. (110-197) 137, 157.

I. M. YOUNG, "Unruly categories: A critique Nancy Fraser's dual systems category", en WILLETT, Cinthya (ed.), *Theorizing multiculturalism*, Blackwell, Oxford, 1998, pp.. (19-49) 19-22.

los modos en los que los ciudadanos difieren, la política de la diferencia redefine con frecuencia la no discriminación exigiendo que convirtamos estas distinciones en la base del tratamiento diferenciado".¹⁹ Algunos han querido traducir esto en un dilema insalvable entre redistribución y reconocimiento tomando como ejemplo el tratamiento de la situación de las minorías raciales o los distintos enfoques feministas sobre la situación de las mujeres.

Las estrategias sobre las minorías raciales combinan políticas contra la desigualdad social y económica y, al mismo tiempo, afirmación de su especificidad. Como señala Fazer, se aplican políticas socioeconómicas de antirracismo liberal con la cultura política de nacionalismo negro o del *blackpower*. La discriminación positiva o inversa, se considera una aplicación de la redistribución, que deja intactas las estructuras profundas de la diferenciación racial y convierte a sus beneficiarios en unos privilegiados destinatarios de tratamiento especial. La situación se exagera con afirmación de un nacionalismo cultural que afirma positivamente las características propias de las minorías raciales.²⁰ El vocabulario moral de la igualdad racial debería conjugar una redistribución igualitaria y un reconocimiento identitario equitativo. La cuestión que subyace es si la tensión entre ambos enfoques no es contraproducente. Es decir, si la vía de la eliminación de las desigualdades que considera *sospechosos* los tratamientos debidos a la raza no va en la línea opuesta de la afirmación de la política de la diferencia específica de las minorías raciales. A lo que se añade la polémica sobre las medidas de discriminación positiva o inversa que, en ocasiones, tienen un efecto *boomerang* estigmatizante sobre sus colectivos beneficiarios. Estas objeciones parten de la mal comprensión generalizada de la relevancia de la identidad en la vida de los individuos y la necesidad de desarrollar discursos que combinen narrativas, vocabularios y argumentaciones que combinen las afiliaciones múltiples con la necesidad de que las metas sociales sean sensibles a la situación de las minorías.

Un caso similar del supuesto dilema entre redistribución y reconocimiento se produce con los objetivos que han ido proclamando determinados enfoques feministas. En la década de los 60, se establecía la meta de la igualdad como la necesidad de juzgar a los hombres y las mujeres por el mismo patrón. La construcción de la diferencia de género era con-

siderada como un instrumento sexista de dominación que impedía a las mujeres el acceso a los bienes sociales más importantes en condiciones igualitarias con los hombres. Sin embargo, como explica Frazer, a finales de los 70, surgió el feminismo de la diferencia que criticaba al anterior por asimilacionista y androcéntrico. Esta nueva visión consideraba que se debería revalorizar los valores de la feminidad y afirmar la diferencia de género como real y profunda. Este enfoque también se denominó feminismo cultural y es posible interpretarlo con una versión de la política de la diferencia.²¹ La crítica de este feminismo surge del *dilema de la diferencia* ya que afirmar positivamente los estereotipos de la feminidad puede reforzar sus anteriores significados, que habían originado exclusiones y discriminaciones. Esta aparente desorientación en las metas a alcanzar ayuda a reafirmar como la categoría género también debe incluirse en la dicotomía entre redistribución y reconocimiento, como paradigma para configurar las Teorías de la Justicia. Esta incursión sobre el feminismo muestra como un enfoque exclusivamente redistributivo es asimilacionista ya que las actividades consideradas socialmente valiosas son las propias de los hombres. Mientras que el enfoque exclusivamente del reconocimiento de la feminidad puede, paradójicamente, reforzar las jerarquías de género según el dilema de la diferencia. Los objetivos de la emancipación de las mujeres vendrán tanto la justa redistribución de los recursos frente a las desigualdades de género como del cambio cultural de los actuales valores frente al androcentrismo.

Las políticas de la identidad han supuesto un nuevo enfoque para las Teorías de la Justicia. Nuevas reivindicaciones y demandas sociales ponen de manifiesto en la agenda política de las democracias y en los foros académicos que la Justicia tiene un ámbito propio donde se debe acomodar las diferencias. El objetivo de este trabajo será mostrar algunas concepciones del pluralismo que tienen este objetivo desde enfoques diversos. Finalmente se incidirá en un discurso de la diferencia que se presenta como límite del pluralismo, un nuevo racismo de base culturalista que afirma como argumento básico la incompatibilidad entre las culturas.

Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 305.

N. FRASER, *Justice interruptus*, Routledge, London, 1997, p. 30.

N. FRASER, *Justice interruptus*, op. cit., p. 176.

2. ARTICULANDO EL PLURALISMO EN LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

La invocación al pluralismo es un tópico frecuente en el discurso de justificación de las decisiones públicas. El ideal democrático tiene usualmente asociada la consideración de que los individuos pueden diferir en sus preferencias y circunstancias relevantes, vehiculando su adecuada traslación en la configuración de la esfera pública. Existen cláusulas constitucionales que reconocen el valor del pluralismo y prevén mecanismos jurídicos para su defensa en caso de conculcación. La noción de derechos y la separación entre esfera pública y esfera privada está indisolublemente vinculada a la visión de que el poder de coerción estatal está limitado a determinadas materias mientras en el resto de cuestiones pertenecen al ámbito en los individuos pueden decidir autónomamente. Este esquema básico de funcionamiento se complica cuando deviene objeto de polémica, en el actual discurso democrático, precisamente cuáles son los grados de homogeneidad y pluralismo adecuados para afirmar la legitimidad y legitimación de las instituciones. En este contexto, el pluralismo -y la justificación de sus límites- son el eje vertebrador de algunas de las diversas posiciones del debate de la Filosofía Política de las últimas décadas. Y como es fácil suponer, no todas conciben el pluralismo en el mismo sentido.

Algunas de las cuestiones que ocupan la agenda política y los debates académicos en actualidad suelen traducirse en una cierta perplejidad frente a la diversidad. Los esquemas institucionales buscan adaptarse o reafirmarse en un ejercicio de argumentación inexplorado que conjuga diversos vocabularios morales con una finalidad de legitimación en sociedades más complejas y menos uniformes. La pregunta clave se ha convertido en *cuál* es el pluralismo relevante en una democracia y, especialmente, si se requiere de nuevos mecanismos institucionales para su acomodación en la esfera pública. En este sentido, se puede considerar que el debate se produce sobre diversas concepciones rivales sobre cómo se debe definir el pluralismo, lo que en la expresión de Gallie lo convierte en un *concepto esencialmente controvertido*¹². No obstante, lo polémico

²² Gallie sostiene que "son esencialmente controvertidos, conceptos que su uso inevitablemente conlleva disputas sin fin acerca del correcto uso por parte de los hablantes W. B. GALLIE, "Essentially contested concepts", *Proceeding of the Aristotelian Society*, 56 (1955-56), p.. (167-198) 189.

reside tanto en el término pluralismo y su interpretación como, sobre todo, en sus límites, que definen el grado de homogeneidad necesario para la configuración de la esfera pública. Esto define el ámbito mismo de la fundamentación de la convivencia social y es el espacio reservado a la política y a las grandes decisiones constitucionales. En este contexto, cabe explicar que es adecuado concebir al pluralismo como un *concepto esencialmente controvertido*, que según Waldron, cumple tres condiciones: a) Es una disputa entre paradigmas rivales sobre el significado central del concepto. b) La controvertibilidad es parte del significado en cuestión, c) El desacuerdo es indispensable para el uso del término²³. Es preciso señalar que el debate entre las concepciones sobre el pluralismo permanece en muchas ocasiones inarticulado en estos términos e implícitamente está vinculado a otras cuestiones. Sin embargo, aunque los léxicos morales de las diferentes posiciones difieran en algunas denominaciones, la cuestión que finalmente subyace es *qué* pluralismo y *cómo* se justifica.

Las reivindicaciones de las minorías-culturales no son ajenas a esta puesta en cuestión del *pluralismo*. Las políticas de la identidad han supuesto que explícita o implícitamente se asumiera que existían una gama de situaciones que las sociedades debían considerar de nuevo y articular un determinado discurso público sobre los límites del pluralismo aceptable. El paradigma del reconocimiento que conjuga los valores de igualdad, identidad y diferencia socava, en ocasiones, algunas de las asunciones tradicionales del discurso de la esfera pública y plantea como un problema relevante de la Teoría de la Justicia la invitación, implícita o explícita, a la asimilación a la identidad mayoritaria. La cuestión es que la acomodación de las minorías, en busca de reconocimiento de su

²³ Waldron caracteriza los conceptos esencialmente controvertidos cuando afirma: "Primero, indica que la disputa sobre el significado del concepto en cuestión es una disputa que va al corazón del problema. No es meramente una disputa sobre casos de penumbra o marginales entre personas que tienen claro el núcleo del concepto. Es una disputa que puede generar paradigmas rivales porque es una disputa entre visiones diferentes de la esencia o el significado central del concepto. Segundo, la idea de la 'esencial' controvertibilidad puede ser entendida para indicar que la controversia es parte del significado de la expresión en cuestión: es una parte de la esencia del concepto para ser controvertido. Alguien que no se dé cuenta de este hecho no ha entendido la forma en que la palabra es usada. Esto no previene que una persona tenga una visión fuerte sobre el concepto o tome posición en la controversia sobre su significado. Tercero, el desacuerdo es en algún sentido indispensable Para el uso del término, ya que supone algún objetivo asociado con la expresión controvertida". J. WALDRON, "Vagueness in law and language: Some philosophical issues", *California Law Review*, vol. 82, 1994, pp.. (509-554) 529-539.

diferencia, requiere de cambios institucionales en la esfera pública que presupongan una concepción del pluralismo que diste de las proclamadas apelaciones a la neutralidad y a la imparcialidad del espacio público. Desde una posición exclusivamente situada en paradigma de la redistribución, la cultura "no es excusa" para contravenir el principio de igualdad entre los ciudadanos y tampoco debe suponer excepciones a los principios básicos de justificación tradicional de la esfera pública. Cabe deducir que en la coexistencia de la política de la igual dignidad -paradigma de la redistribución- con la política de la identidad diferenciada -paradigma del reconocimiento-, lo que subyace al debate es, una vez más, cuál es la concepción de pluralismo que se maneja y si es posible articular una síntesis adecuada entre ambas visiones, algo así como un compromiso sin graves renunciaciones. No es tarea fácil, pero tampoco imposible.

Para clarificar el panorama sería adecuado enumerar algunas de las concepciones del pluralismo que se manejan habitualmente: a) *Concepciones de un pluralismo basado en un consenso procedimental de valores*, b) *Concepciones de un pluralismo nacional que promueve una homogeneidad cultural interna*, c) *Concepciones de un pluralismo de identidades que deben ser reconocidas y promocionadas en la esfera pública*. La lista no es exhaustiva, pero explícita la vaguedad y ambigüedad del término que es el objeto de diversas polémicas. Estas concepciones del pluralismo no se sitúan en la misma dimensión filosófica, conjugando diversos vocabularios morales y otorgando una diferente relevancia a los valores consensuales y a los valores disensuales en los que se debe basar la convivencia democrática. El mínimo común denominador del concepto de pluralismo, que comparten sus concepciones, es precisamente que es un concepto limitado ya que presupone un determinado consenso. Un pluralismo ilimitado es un oxímoron que está más próximo al relativismo que a una versión propiamente pluralista. Como es fácil comprender la clave del pluralismo reside en la fundamentación metaética que hace compatible, a la vez, afirmar un consenso y un disenso. La calidad, características y matices de ambas dimensiones remite a grandes cuestiones que se plantean en el discurso de justificación filosófica, lo cual deviene esencialmente controvertido.

Si el pluralismo tiene sus límites, que le separan del relativismo, también debe afirmar un compromiso con la idoneidad de que los individuos puedan adoptar una diversidad de valores. Esto supone una dificultad para las posiciones que afirman una fuerte seguridad epistémica sobre la ver-

dad moral. La máxima que "el error no tenga derechos" parece responder a la consideración que el pluralismo es un mal a evitar o, como mínimo, a soportar. Estas visiones responden a una consideración monista que afirma que existe una única jerarquía de valores morales que los seres humanos pueden conocer por revelación divina o producto de la razón, lo que subyace a las históricamente influyentes concepciones del platonismo y del agustinismo político. La cuestión que se plantea es que si conozco la *auténtica* verdad moral debo basar en ella en las diferentes esferas de la vida e imponerla a los demás que no la conocen o no la siguen. Sin embargo, el pluralismo es también un valor moral, indisociable del ideal democrático. El esquema básico del pluralismo se configura en torno a una justificación de valores consensuales y disensuales que le separan del relativismo y del monismo. Las concepciones del pluralismo difieren precisamente en *cómo* se definen estos valores y cuales deben ser la traslación y las implicaciones para la organización de la convivencia social. Existe una pluralidad de pluralismos, lo que invita al análisis de sus concepciones.

A) **Concepciones de un pluralismo que presupone en un consenso procedimental de valores**

El liberalismo considera uno de sus postulados básicos que existe una esfera pública, que se basa en un consenso de valores, y una esfera privada, donde los ciudadanos siguen una pluralidad de formas de vida. Es la clásica separación del ámbito de lo correcto -teoría de la justicia- y ámbito de lo bueno -concepciones del bien-. Con el tránsito a la Modernidad, como señala Peces Barba, los fines u objetivos del poder político -Ética Pública- se disociaron de los modelos de salvación o de virtud -Ética privada-.²⁴ Las guerras de religión en Europa entre católicos y protestantes supusieron históricamente la constatación de que no debía ser función del Estado la imposición de la verdadera fe. Las teorías del Contrato Social, que se formulan en torno a la idea de derechos individuales, afirman un consenso procedimental de valores públicos y un pluralismo de concepciones del bien en la esfera privada. La convivencia, entre los diferentes, reclama que las causas del conflicto se privaticen

²⁴ G. PECES BARBA, *Ética, poder y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 75-79.

y la justificación del ámbito público se convierta en un asunto estrictamente político. Este esquema es el que sigue la propuesta de Rawls de un *consenso entrecruzado* sobre las concepciones del bien razonables²⁵ y la propuesta de un *patriotismo constitucional* de Habermas.²⁶ La vía utilizada es la abstracción de las circunstancias particulares de los individuos en la idea de ciudadanía y la adhesión a principios universales, imparciales y neutrales en el ámbito público.

El lema norteamericano *E pluribus unum* o la divisa de la Unión Europea *Unidos en la diversidad* están en la línea de afirmar un consenso público sobre un disenso privado. El catálogo de derechos señala el límite y el valor del pluralismo ya que es ilegítima la imposición estatal perfeccionista de una noción densa del bien. En esta concepción del pluralismo los valores consensuales son prioritarios ya que organizan la esfera pública y secundariamente se afirma el pluralismo como una cuestión privada. La fundamentación procedimental de la esfera pública se presenta como límite del pluralismo, algo que Rawls ejemplifica con su ambigua noción de *razonabilidad*.²⁷ Finalmente que una moral es razonable parece significar que es compatible con sus principios de la justicia como imparcialidad que son universales, imparciales y neutrales. Este es el vocabulario moral habitual del liberalismo igualitario que se sitúa las cuestiones básicas de la justicia en la igualdad y desigualdad de recursos, las coordenadas de la redistribución.

Las políticas de la identidad han puesto en cuestión los presupuestos e implicaciones de este consenso procedimental y, desde diferentes enfoques, han reivindicado la toma en consideración de la relevancia pública

²⁵ J. RAWLS, *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1.996, traducción de Antonio Doménech, p. 176.

²⁶ Habermas afirma que "el universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe insertarse en el contexto de una cultura política, determinada históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional* J. HABERMAS, "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, traducción de Juan Carlos Velasco, 1.999., pp. (189-227) 215.

²⁷ Gargarella afirma que "Rawls hace referencia a principios de justicia razonables, juicios razonables, decisiones razonables, una concepción de justicia razonable, expectativas razonables, un consenso superpuesto razonable, normas razonables, una sociedad razonable, desacuerdos razonables, fe razonable, medidas razonables, dudas razonables, una creencia razonable, respuestas razonables, una psicología moral razonable...". En R.

GARGARELLA,

Las teorías de la justicia después de Rawls, Paidós, Barcelona, 2.000, p. 204.

de identidades específicas que no consideran legítima la perspectiva de la asimilación. Esta dinámica del reconocimiento parece chocar con la estrategia liberal privatizadora de las diferencias. Como afirma Barry, la noción de que el Estado debe utilizar sus poderes coercitivos para asegurar el mantenimiento de la cultura ancestral puede ser visto como una "culturalización" de la proposición que considera legítima la tarea de imponer la verdadera religión²⁸. La cuestión que subyace a esta visión es que la conjugación moral del universalismo con sus características de imparcialidad y neutralidad relega a la cultura a una cuestión secundaria como la gastronomía y el folclore o, en algunos casos, a una práctica aberrante y exótica. Sin embargo, la crítica del liberalismo "ciego a las diferencias" parte de considerar que la legitimidad y legitimación de las democracias debe considerar la relevancia moral de la identidad cultural. Esto supone replantear la noción oficial de pluralismo que se adopta en la esfera pública, articulando una conjugación adecuada de la dicotomía entre igualdad y diferencia.

La lucha por el reconocimiento ha supuesto afirmar que la fundamentación universalista en el discurso de la esfera pública contenía una matriz particular implícita en la práctica de las sociedades liberales. Benhabib hablaba del *universalismo de sustitución* cuando la definición de lo humano correspondía al hombre blanco y propietario.²⁹ En los actuales términos del debate, Huntington, en *El reto hispano* ha explicitado con toda claridad que los verdaderos valores de Estados Unidos pertenecen a la cultura WASP -blancos, anglosajones y protestantes-³⁰ y que el camino de las minorías debe ser asimilarse a la religión, lengua y cultura mayoritaria. En este sentido, Huntington afirma "no existe el sueño americano. Existe el *American dream* creado por una sociedad angloprotestante. Si los estadounidenses de origen mexicano quieren participar en ese sueño y esa sociedad, tendrán que soñar en inglés"³¹. El salto argumentativo

B. BARRY, *Culture and equality*, op. cit., p. 65.

S. BENHABIB, "El otro generalizado y el otro concreto", en S. BENHABIB, D. CORNELL, *Teoría feminista y teoría crítica*, op cit., pp. (119-150) 127.

Los elementos clave de esta cultura, propia de los colonos fundadores, son "la lengua inglesa, el cristianismo, el compromiso religioso, el concepto inglés de imperio de la ley-que engloba la responsabilidad de los gobernantes y los derechos de los individuos- y los valores protestantes del individualismo, la ética del trabajo y la convicción de que los seres humanos tienen la capacidad y el deber de intentar crear un cielo en la tierra, una "ciudad sobre una colina" S. HUNTINGTON, "El reto hispano", op cit, p. 1. ³¹ S. HUNTINGTON, "El reto hispano", op. cit., p. 12.

que contiene el *El reto hispano* es sostener que los valores públicos que cimentan el consenso social son religiosos, culturales y lingüísticos. Algo que el lenguaje moral del liberalismo oficialmente rechaza.

Las minorías culturales consideran que existe una falacia en la neutralidad cultural del Estado ya que necesariamente se deben tomar una serie de decisiones culturales en la esfera pública que tienen que ver con símbolos, lenguas oficiales, programas educativos y las políticas de inmigración.³² Los valores de la cultura mayoritaria son considerados neutrales y normales, lo que provoca una invitación a la asimilación de las minorías. La réplica liberal es que no existe analogía posible entre la diversidad cultural y la biodiversidad. Según Habermas no es justificable afirmar que se deben proteger las culturas en peligro de la misma forma que se protegen las especies animales que componen el ecosistema³³. Es decir, la cultura no es un bien en sí mismo a preservar necesariamente. Sin embargo, la argumentación del *El reto hispano* planea sobre la contradicción del liberalismo en los valores que forman, explícita o implícitamente, el consenso en la esfera pública.

Esta particularización del discurso de liberalismo está siendo especialmente patente para el caso de los inmigrantes musulmanes en las sociedades occidentales. En su ensayo *La sociedad multiétnica*, Sartori considera que la inmigración musulmana no se puede integrar en las democracias occidentales porque el Islam no distingue entre religión y política y concluye su argumentación afirmando: "¿hasta qué punto una tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante 'extranjeros culturales' sino a abiertos y agresivos 'enemigos culturales'? En una palabra, ¿puede aceptar el pluralismo, llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista?"³⁴. La cuestión que plantea Sartori está, en la misma línea que Huntington, considerando que el consenso de valores

³² Kymlicka sostiene que "la idea de omisión bienintencionada es incoherente, y refleja una comprensión superficial de las relaciones entre Estados y naciones. En los temas de los idiomas oficiales, las fronteras políticas, la división de poderes, resulta inevitable apoyar esta u otra cultura societal, o bien decidir qué grupos formarán la mayoría en las unidades políticas que controle las decisiones relativas a la lengua, educación, inmigración, etcétera, en todo el país". W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996, p. 160.

³³ B. BARRY, *Culture and equality*, op. cit., p. 134.

³⁴ G. SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azua, pp. 53-54.

en la esfera pública se basa en la homogeneidad de características culturales y religiosas. Lo que podría llevar a plantear, *ad absurdum*, que el liberalismo es una cultura más o como afirma Taylor, "el liberalismo es también un credo combatiente"³⁵. Algo que está detrás de otra conocida propuesta de Huntington con el 'choque de las civilizaciones'³⁶.

La separación entre religión y política es una característica básica del liberalismo que como se ha repetido tiene relación con la distinción público y privado, eje vertebrador de la sociedad democrática. Es poco adecuado, como hace Sartori, imputar a todos los inmigrantes musulmanes la calificación de fundamentalistas.³⁷ El Islam es un fenómeno complejo que no debería ser analizado de forma simplista, basándose en prejuicios, estereotipos y generalizaciones. Ni tampoco es adecuado construir un estigma sobre personas concretas de determinada religión cuando los valores proclamados de la esfera pública son la imparcialidad y la neutralidad sobre las concepciones del bien. Cabe una consideración más general que afecta a la doctrina de la Iglesia católica sobre las obligaciones de los políticos católicos cuando se afirma: "la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contenga propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral. Ya que las verdades de la fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la doctrina católica. El compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad"³⁸. Cabe considerar que la separación entre religión y política

³⁵ Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 325.

S. HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997 traducción de José Pedro Tossas Abadía.

En un artículo posterior Sartori vuelve a equiparar la inmigración musulmana con el fundamentalismo: "Ni mi argumento presume que el musulmán sea un fundamentalista en su casa, o sea, de partida. Da incluso por descontado, en hipótesis, que no lo sea. Lo que no quita que lo pueda ser de llegada una vez llegado a Occidente. Porque el desarraigo le deja con el único refugio de la fe y de la mezquita. Y hoy el fundamentalismo islámico se concentra y anida precisamente ahí". G. SARTORI, "El Islam y la inmigración", *Claves de la razón práctica*, núm. 117, 2001, p. (10-15) 15.

Extraído de la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Congregación para la Doctrina de la Fe, 24 de noviembre 2002.

no sea un elemento tan unánimemente aceptado en Occidente y esto no ha supuesto necesariamente ninguna quiebra de la comunidad pluralista. Posiblemente la respuesta de Sartori a este argumento sea algo así como "pero ésta religión es la nuestra". Lo que una vez más particulariza de forma patente el discurso universalista, imparcial y neutral de la esfera pública.

A) Concepciones de un pluralismo nacional que promueve una homogeneidad cultural interna

Un enfoque distinto sobre el papel del pluralismo en una sociedad democrática sostiene que el Estado se debe comprometer explícitamente con la supervivencia de determinadas identidades relevantes para los individuos y su sentido de pertenencia. En este sentido, se considera que la asimilación a la cultura mayoritaria es una pérdida moral significativa que debe evitarse en forma de medidas especiales para proteger a los individuos que forman parte de las minorías culturales. Esta perspectiva considera que la mejor forma de alcanzar ese objetivo es que la esfera pública, lejos de la proclamada imparcialidad y neutralidad, reconozca e incorpore en su configuración el pluralismo de identidades culturales relevantes que la componen. Esto se sitúa en el paradigma del reconocimiento ya que esta gramática moral incorpora el lenguaje de la identidad y la diferencia, sin embargo el debate de las políticas de la identidad se ha traducido en presentar estas reivindicaciones como una versión compatible con los principios liberales en la línea que han defendido, entre otros, Kymlicka³⁹ y Raz⁴⁰. Como sostiene Taylor, el liberalismo 1 se muestra reacio a la diferencia porque: 1) insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen los derechos sin excepciones 2) desconfía de las aspiraciones colectivas. En cambio, el liberalismo 2 considera relevantes: 1) la meta colectiva de la supervivencia de una sociedad distinta, como el caso de Quebec 2) que implicará casi inevitablemente algunas variaciones en los tipos de ley considerados permisibles en un contexto

³⁹ W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Carme Castells Auleda. W. KYMLICKA, *La política vernáculo*, Paidós, Barcelona, 2003, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar.

⁴⁰ J. RAZ, *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986; J. RAZ, *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona, 2001, traducción de María Luz Melón.

cultural a otro.⁴¹ Está última versión ha recibido algunas denominaciones como *culturalismo liberal* o *nacionalismo liberal*, buscando acomodar la relevancia moral de algunas identidades, especialmente de carácter nacional, con una reinterpretación de la esfera pública basada en los principios liberales de autonomía, libertad e igualdad⁴².

Esta argumentación considera a) que el contexto cultural específico es el que permite realizar una *elección autónoma significativa* (Kymlicka)⁴³ o determina *el horizonte de nuestras oportunidades* (Raz)⁴⁴ b) El concepto de cultura que se utiliza es definido sobre la base de sus características lingüísticas, su concentración territorial y como polo de identidad de los individuos c) Por tanto, deben ser protegidos, con medidas especiales, los contextos culturales específicos que son necesarios para realizar elecciones autónomas significativas, garantizando a los individuos la identificación y el sentido de pertenencia con su comunidad de referencia. Esta noción de cultura es sinónima de *nación* o *pueblo* que, partiendo de la realidad contextual de los seres humanos, invoca la traslación política de estas diferencias, que considera relevantes, en el discurso público, en las cláusulas constitucionales y en la interpretación de los derechos.

Esta concepción del pluralismo considera que, frente a la homogeneidad de la ciudadanía de los derechos individuales, deben reconocerse y asegurar la protección de las diferencias nacionales -minorías nacionales- y las diferencias étnicas -minorías indígenas-. La institucionalización de este pluralismo tiene la forma de derechos en función de grupo de la ciudadanía diferenciada -Kymlicka- o derechos a bienes colectivos -Raz-. Estas medidas básicamente consisten en: a) derechos de autogobierno, b) derechos poliétnicos, c) derechos especiales de re-

⁴¹ Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 323.

⁴² Alguna bibliografía sobre culturalismo liberal y nacionalismo liberal puede encontrarse en: Y. TAMIR, *Liberal nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993. D. MILLER, *Citizenship and national identity*, Polity Press, Oxford, 2000. N. MACCORMICK, *Questioning sovereignty*, Oxford University Press, 1999. J. SPINNER, *The boundaries of citizenship: race, ethnicity and nationality in the liberal state*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1994. F. REQUEJO, "Pluralismo, democracia y federalismo", *Revista Internacional de Filosofía política*, núm. 7, 1996, pp. 93-120. F. REQUEJO (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002. A. CALSAMIGLIA, *Cuestiones de lealtad*, Paidós, Barcelona, 2000.

⁴³ W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 120.
J. RAZ, *La ética en el ámbito público*, op. cit., p. 192.

presentación⁴⁵. Están tras la idea que existe una dimensión, usualmente no asumida en la tradición liberal, de la justicia entre los grupos que componen una sociedad. Lejos de vulnerar el principio de igualdad, estas propuestas van contra la interpretación de la igualdad/uniformidad/asimilación a la que implícitamente lleva la declarada neutralidad estatal y proponen una interpretación de la igualdad/identidad/diferencia que garantice la pertenencia cultural de los individuos.

Una de las características que se ha mencionado del concepto de pluralismo es que tiene límites. Esta propuesta de síntesis, que presenta el culturalismo liberal, combina en varios niveles del discurso elementos pluralistas y elementos homogeneizadores que básicamente subyacen a la paradoja de, a la vez, proteger un contexto específico y valorar la autonomía de los individuos. Es algo así como la *falacia de la autoreferencia* que reivindica que el Estado debe reconocer el pluralismo de las minorías mientras se defiende que estas minorías no deben reconocer su pluralismo interno. En este sentido, la propuesta de Kymlicka distingue entre *restricciones internas* -que buscan la cohesión interna de los miembros del grupo- y las *protecciones externas* -imponen obligaciones a los no miembros para proteger la identidad del grupo-⁴⁶. Respecto a las restricciones internas, que Kymlicka rechaza, reflejan la tensión de defender un contexto específico como requisito para la autonomía de los individuos y finalmente, no permitir el ejercicio de esta autonomía porque el contexto lo impide. Por tanto, el culturalismo liberal no defiende proteger cualquier cultura, sino aquella que promueva la autonomía de los individuos. Esto lleva a algunos a considerar que esta perspectiva sólo

⁴⁵ Kymlicka detalla en qué consisten los derechos en función de grupo: "Los derechos especiales de representación para un grupo dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad hacen menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país. Los derechos de autogobierno confieren poderes a unidades políticas más pequeñas, de manera que una minoría nacional no puede ser desestimada o sobreestimada por la mayoría en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como la cuestión de la educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho familiar. Los derechos poliétnicos protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado (por ejemplo subvencionando programas que fomenten las lenguas y las artes de los grupos), o que están en desventaja (muchas veces inintencionadamente) en la legislación vigente (por ello, las exenciones a la legislación de cierre dominical o pautas indumentarias que entran en conflictos con las creencias religiosas)", en W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 61.

⁴⁶ W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 59.

considera a las culturas liberales. En este sentido, Kymlicka matiza que la estrategia más adecuada es intentar liberalizar las culturas no liberales.⁴⁷ Esta concepción del pluralismo del culturalismo liberal parece presuponer un consenso previo en la aceptación de los valores liberales, lo cual es puesto en cuestión desde otras perspectivas más multiculturales⁴⁸.

La dimensión de las protecciones externas, que Kymlicka justifica, presenta una defensa de la identidad de la minoría frente a otros grupos, lo que comporta obligaciones a los que no pertenecen a esa minoría. Un ejemplo de estas medidas es la normativa que, en el Quebec, establece obligatoriedad de escolarización de los hijos de inmigrantes en escuelas francófonas. En este caso, se protege la especificidad cultural de la nación quebequesa con la asimilación obligatoria de los hijos de los inmigrantes. En este caso, la tensión entre contexto y autonomía parece decantarse por el primero. Y no es una cuestión baladí, es uno de los puntos centrales en la defensa de un nacionalismo liberal. Como afirma Kymlicka, "nos enfrentamos a una dura elección. ¿Deberíamos insistir en la adhesión rigurosa a las normas liberales de la capacidad de elección individual, sabiendo que esto podría detener y quizá invertir, el paso de la definición étnica a la posétnica en el nacionalismo quebequés? ¿O deberíamos aceptar algún tipo de desviación limitada respecto de las normas liberales con el fin de consolidar y extender el giro hacia una forma cívica de nacionalismo minoritario?"⁴⁹.

⁴⁷ W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 134.

⁴⁸ Parekh sostiene "Kymlicka homogeneiza todas las culturas y reduce sus diversos modos de autoentendimiento y autoapropiación en un único modelo liberal" B. PARECK, "Dilemas of a multicultural society", *Constellations*, vol. 4, núm. 1, 1997, p. 59.

⁴⁹ Kymlicka sostiene que "esto sugiere un dilema interesante. Muchos comentaristas elogian al nacionalismo quebequés por haber abandonado una definición étnica de la condición de nación, pero lo critican por sus medidas políticas iliberales en materia de educación y letreros comerciales. Sin embargo, si estoy en lo cierto, no podemos separar estos aspectos de nacionalismo quebequés. Las medidas políticas iliberales en materia de colegios y letreros son precisamente las que han hecho posible que los quebequeses pasaran de una definición étnica a una posétnica de la condición de nación. Y si es así, nos enfrentamos a una dura elección. ¿Deberíamos insistir en la adhesión rigurosa a las normas liberales de la capacidad de elección individual, sabiendo que esto podría detener y quizá invertir, el paso de la definición étnica a la posétnica en el nacionalismo quebequés? ¿O deberíamos aceptar algún tipo de desviación limitada respecto de las normas liberales con el fin de consolidar y extender el giro hacia una forma cívica de nacionalismo minoritario". W. KYMLICKA, *La política vernácula*, op. cit., pp. 335-336.

Una de las justificaciones más habituales del reconocimiento estatal del pluralismo nacional surge de la consideración que es relevante moralmente la injusticia que se produce con la perspectiva de la asimilación a la cultura mayoritaria. Sin embargo, para la supervivencia de la minoría nacional, que reivindica el reconocimiento estatal del pluralismo iden-titario, se considera conveniente la perspectiva de la asimilación de los inmigrantes a su diferencia específica. Una posible línea argumentativa, en este sentido, afirma una importante diferencia cualitativa entre las pretensiones morales de los individuos pertenecientes a las minorías nacionales y las de los inmigrantes en la 'lucha por el reconocimiento'. Sin embargo, el enfoque más interesante proviene, en la línea de las cuestiones que formulaba Kymlicka, en valorar que el nacionalismo liberal promueve una definición inclusiva de la identidad nacional que se basa en la lengua y no en los ancestros⁵⁰. Si la cultura nacional se construye como un ámbito plural y no excluyente, cabe considerar que los inmigrantes pueden mejorar sus oportunidades con el conocimiento de una lengua que vehicula la definición de la diferencia específica.

El nacionalismo liberal es un compromiso entre liberalismo y nacionalismo que considera que existen vínculos ineludibles y tensiones inextricables entre contexto y autonomía. En este sentido, conviene atender a los matices de esta propuesta que Kymlicka concreta en que: a) No trata de imponer de manera coercitiva su identidad nacional a aquellos que no la comparten, b) Permite actividades políticas dirigidas a dar espacio público a un carácter nacional distinto, c) La pertenencia al grupo no se halla restringida a miembros de una raza, etnia o religión particular. Cualquiera puede adherirse a la nación si así lo desea, d) Manifiesta un concepto débil de la identidad nacional que se traduce en unos términos de admisión relativamente débiles como aprender la lengua, participar en las instituciones públicas comunes y quizá expresar un compromiso por la supervivencia a largo plazo de la nación, e) El nacionalismo liberal no es agresivo y no trata de dismantelar las instituciones de autogobierno de otros grupos nacionales dentro del mismo Estado o en otros Estados⁵¹. En este sentido, esta concepción del pluralismo puede interpretarse como

⁵⁰ Spinner considera que en el compromiso entre nacionalismo y liberalismo, "los nacionalismos basados en lenguaje no deben excluir a personas basándose en sus ancestros o insistir en que las personas tengan un específico conjunto de valores que concuerden con esta descripción", en J. SPINNER, *The boundaries of citizenship*, op. cit., p. 157.

⁵¹ W. KYMLICKA, *La política vernácula*, op. cit., pp. 59-61.

una versión más de los valores consensuales y los valores disensuales que permiten la convivencia en una sociedad democrática.

Desde el paradigma redistributivo, algunos conjugarán los valores de universalidad, imparcialidad y neutralidad de la esfera pública, considerando que el nacionalismo liberal es un oximoron. Otros defenderán su virtualidad explicativa, pero cabe no ser ingenuos, como sostiene Kymlicka: "no podemos dividir los movimientos nacionalistas del mundo real en dos categorías: liberal y no liberal. En vez de eso, los movimientos nacionalistas resultarán ser más liberales en ciertas escalas y menos liberales en otras"⁵².

Cabe plantear que en una democracia pluralista resulta ilegítima la perspectiva de una *asimilación imposible* de los inmigrantes cuando la definición de los valores consensuales se basa en unas previas e inmodificables características étnicas, religiosas y culturales, como palmariamente muestra Huntington con la preeminencia WASP en *El reto hispano*⁵³. Las políticas de la identidad suponen un cambio de perspectiva que evoca la necesidad de tomarse en serio la inclusión, redistribución y reconocimiento de los seres humanos, algo que, a fin de cuentas, resulta siempre perfectible. Esa es gramática moral tras la 'lucha por el reconocimiento'.

C) Concepciones de un pluralismo de identidades que deben ser reconocidas y promocionadas en la esfera pública

El *pluralismo a)* considera prioritario el consenso de valores pro-cedimentales que se plasman en el catálogo de derechos individuales y secundaria la afirmación del pluralismo que se manifiesta en la esfera privada donde los individuos difieren en la consecución de sus concepciones del bien. El *pluralismo b)* afirma que la esfera pública debe reconocer y configurarse entorno al pluralismo nacional, mientras se presupone

⁵² W. KYMLICKA, Will, *La política vernácula*, op. cit., pp. 61-62.

He desarrollado esta idea como la *paradoja de la asimilación imposible* consiste en que la visión asimilacionista se construye como un proceso sin fin mientras, paralelamente, se apela a principios de pureza cultural o étnica para definir la nación. Se puede ampliar en O. PÉREZ DE LA FUENTE, "Inclusión, redistribución y reconocimiento: algunas paradojas sobre los inmigrantes", en I. CAMPOY CERVERA.(ed), *Una discusión sobre la universalidad de los derechos y la inmigración*. Colección Debates, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Dykinson, 2006, pp. 239-270.

un consenso sobre los valores básicos del liberalismo, a la vez, que se sostiene un consenso, interno a la minoría, sobre la preservación del contexto cultural específico que la identifica. Ambas versiones combinan valores consensuales y valores disensuales, que no siempre combinan de forma armónica, aunque comparten la necesidad de establecer límites al pluralismo. Quizá sea más adecuado sostener que estas visiones consideran que es un prerequisite de la democracia afirmar algún grado de homogeneidad entre los individuos que forman la comunidad política. En el primer caso, la homogeneidad se fundamenta en el vínculo político de la ciudadanía y la aceptación de valores imparciales y neutrales que forman la esfera pública. En el segundo caso, la homogeneidad supone el compromiso con la supervivencia cultural de una minoría específica de forma compatible con los valores liberales. Se puede suponer que existen otras concepciones del pluralismo que interpretan de forma distinta los grados de homogeneidad y pluralismo necesarios en la articulación del discurso democrático más legítimo.

Es una vieja idea asociar democracia con homogeneidad como paradigmáticamente muestra el caso de la polis de Atenas. En efecto, el origen histórico de la idea democrática se fundamenta en una exclusión de los que deben formar parte del *demos* como muestra De Lucas con su evocadora imagen del *síndrome de Atenas*⁵⁴. Son los hombres, propietarios, con ancestros comunes, los únicos que pueden ser ciudadanos. Este esquema básicamente se repetiría en las revoluciones liberales cuando el proclamado universalismo de valores se cimentaba, paradójicamente, en una exclusión práctica de las características que definían lo humano. Los seres *libres e iguales* sólo podían ser hombres, blancos y propietarios como acertadamente muestra Benhabib con su idea el *universalismo de*

⁵⁴ De Lucas describe en estos términos el *síndrome de Atenas*: "una comunidad política que disfruta de condiciones particularmente favorables de libertad y satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos miembros, que incluso se presentan como agentes soberanos en la asamblea; una comunidad que produce algunos de los universales de los cuales aun vivimos, y que consigue todo esto gracias a un sistema que institucionaliza la exclusión, prohibiendo el acceso, la pertenencia y el reconocimiento como sujetos de la mayoría: los extranjeros (bárbaros), las mujeres y los esclavos, en particular éstos, los *ilotas*, que evocan la existencia de las no-personas, la de aquellas que nuestra cultura, nuestra identidad, rechaza como diferentes J. de LUCAS, *Globalització i identitats. Claus polítiques i jurídiques*, Pòrtic, Barcelona, 2003, p. 59.

*sustitución*⁵⁵. En este contexto, la conquista del sufragio universal y la ampliación de la ciudadanía en el siglo XX son una muestra patente que la emancipación de la Humanidad se afirma definiendo democracia, quizá en relación con algún grado de homogeneidad, pero no necesariamente vinculada a una premeditada exclusión. Algo que actualmente es discutido en el caso de los inmigrantes, como denuncia De Lucas, como si las democracias actuales debieran mirarse en el espejo de Atenas y extraer conclusiones necesarias a su proclamado universalismo en la penúltima frontera de la exclusión que afecta actualmente a los inmigrantes⁵⁶.

Un *demos* no excluyente es plural. Esto, lejos de ser interpretado de forma unánime, es conceptualizado de formas diversas como algo a evitar, algo a soportar, algo a reconocer o algo a promocionar. Esta es la clave donde radica la calificación del pluralismo como un concepto esencialmente controvertido. De la intuición de que la democracia tiene que ver con el pluralismo, cabe concluir diversas implicaciones a escalas y dimensiones diversas. El *pluralismo a)* privatiza el pluralismo, afirmando la unanimidad en la esfera pública. El *pluralismo b)* afirma el pluralismo nacional, afirmando el consenso en los valores de la esfera pública y, a la vez, el consenso interno a la supervivencia de la cultura de la minoría. Cabe plantear que existe otra concepción de pluralismo, *pluralismo c)*, que afirma que la diversidad cultural tiene un valor positivo que el Estado debe reconocer y promocionar. Esta concepción pluralista del pluralismo, se sitúa en el paradigma del reconocimiento, apelando a la idea de que la esfera pública debe acomodar las diferencias, no meramente de una forma pasiva, sino a través de políticas específicas. Es importante señalar que, como todo pluralismo, esta versión establece sus límites frente al relativismo. La cuestión es que, durante mucho tiempo, el objetivo emancipatorio ha sido la igualdad frente a la exclusión y la desigualdad, mientras que reivindicar las diferencias supone un nuevo lenguaje moral que algunos interpretan con cierta perplejidad.

El debate se sitúa en la relevancia moral, y en la correspondiente traslación política, de las interpretaciones y lecturas del binomio entre moral y cultura. Existe una interpretación monista que deriva de la naturaleza

⁵⁵ BENHABIB, Seyla "El otro generalizado y el otro concreto", en BENHABIB, Seyla CORNELL, Drucilla *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990, traducción de Ana Sánchez, pp. 119-150.

⁵⁶ LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats. Claus polítiques i jurídiques*, op. cit., p. 59.

humana o la ley divina la única jerarquía de valores morales aprehensibles a todos los seres humanos. Existe una interpretación relativista que considera que no existen valores morales -escepticismo moral- o bien, que son internos a cada cultura. Una perspectiva exclusivamente naturalista o exclusivamente culturalista son extremos que muestran los límites de las diferentes concepciones del pluralismo.

Es especialmente conveniente separar la concepción *del pluralismo c)* de la caricatura relativista que habla de culturas como esencias puras, absolutas e inmutables. Esta concepción del pluralismo establece sus límites en un *argumento positivista* en defensa de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948. Independientemente de algunas connotaciones iniciales, como afirma Parekh, "se ha convertido con el tiempo en una parte importante de la moralidad doméstica e internacional"⁵⁷. La legitimidad del texto, según esta interpretación, proviene del hecho de que la mencionada declaración ha sido ratificada por un gran número de gobiernos representando diferentes culturas, áreas geográficas y sistemas políticos, y que, además, las personas de todo el mundo han apelado frecuentemente a esta Declaración de Derechos Humanos en sus luchas contra gobiernos represivos⁵⁸. Sin embargo, según esta posición, estos valores universales no coinciden necesariamente con la interpretación que hace el liberalismo ya que ninguna doctrina política o ideología puede representar la completa verdad de la vida humana⁵⁹. Esta versión del pluralismo considera que la diversidad es un valor positivo, inescapable y enriquecedor mientras que el liberalismo tiene una tendencia a absolutizarse. En ese sentido, se afirma que la universalidad de los valores requiere un grado mayor de abstracción que permita interpretaciones liberales y también no liberales. En esta línea, Parekh afirma que la Declaración de Derechos Humanos "provee la base más valiosa para un consenso libremente negociado y constantemente evolucionado de los principios universalmente válidos de buen gobierno"⁶⁰. Por tanto, existen límites al

⁵⁷ B. PAREKH, "Cultural particularity of liberal democracy", en HELD, David, *Prospects for democracy*, Polity press, Oxford, 1993, (156-175), p. 173.

⁵⁸ B. PAREKH, "Cultural particularity of liberal democracy", op. cit., p. 174.

⁵⁹ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism*, op. cit., p. 338.

⁶⁰ Parekh afirma que "esto no quiere decir que las instituciones liberal democráticas no tienen valor para las sociedades no occidentales, sino más bien que estas sociedades tienen que determinar el valor por sí mismas a la luz de sus recursos culturales, necesidades y circunstancias, y no que esas instituciones pueden ser mecánicamente trasplantadas. Como cuestión de hecho, muchos países del tercer mundo han intentado todo tipo de experimentos

pluralismo, pero lo que *el pluralismo c)* pone en cuestión es que éstos se vinculen ineludiblemente con la óptica del liberalismo.

Una cuestión de gran calado filosófico que afronta esta concepción del pluralismo es la relevancia teórica y práctica de la incommensurabilidad, que ha sido estudiada por Berlin⁶¹, Gray⁶² y Raz⁶³. Esta idea supone que no es posible la comparación entre dos valores. Es decir, no se puede afirmar teóricamente una jerarquía entre libertad e igualdad, el ejemplo típico de Berlin, sino más bien, que son valores plurales en conflicto⁶⁴. Según Gray, el origen de los bienes incommensurables está: a) en las convenciones que rigen la vida moral en las culturas particulares, b) cuando el mismo bien es interpretado de manera diferente por las diferentes culturas, c) cuando las diferentes culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes⁶⁵. Según esta visión, existen valores morales universales, pero son objetivamente plurales ya que, finalmente, se produce una situación donde teóricamente no es posible comparar dos bienes en conflicto. Es un pluralismo *agonista* que afirma que los límites de la teoría para dar, en

políticos, algunos exitosos, otros desastrosos. En B. PAREKH, "Cultural particularity of liberal democracy", op. cit., p. 171-175.

⁶¹ Berlin afirma: "hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrán sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso. Pero, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta para derramar sangre que no es la mejor ni aunque lo pidan los idealistas más sinceros, los más puros de corazón. No ha habido moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero hasta él dijo en un momento de iluminación '*De la madera torcida de la humanidad no se hizo ninguna cosa recta*'. Meter a la gente a la fuerza en los uniformes impecables que exigen planes en los que se cree dogmáticamente es casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad. No podemos hacer más de lo que podemos: pero eso debemos hacerlo a pesar de las dificultades".! BERLÍN, *El fuste torcido de la humanidad*, Ediciones Península, traducción de José Manuel Álvarez Florez, p. 37.

J. GRAY, *Las dos caras del liberalismo Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001, traducción de Mónica Salomón.

J. RAZ, *The morality of freedom*, Oxford University Press, 1986. ⁶⁴ Gray afirma que "los bienes tienen un valor incommensurable no significa que un bien sea incomparablemente más valioso que otro, significa que semejante comparación no es posible". J. GRAY, *Las dos caras del liberalismo Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 56.

J. GRAY, *Las dos caras del liberalismo Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 50.

cada caso, la única solución correcta, a la vez, que es una invitación para llegar a soluciones de *modus vivendi*⁶⁶. Es importante señalar que Berlin, Gray y Raz se sitúan dentro del liberalismo y lo que ponen en cuestión son algunas implicaciones monistas de otras propuestas liberales. A pesar del enfoque dominante, afirman que la teoría tiene sus límites y apelan a la relevancia del diálogo, interacción y compromiso que se producen en la práctica moral cotidiana.

La inmensurabilidad es un curioso artefacto intelectual que parece alentar una novedosa dinámica entre teoría y práctica, pero que puede llegar a comportar nefastas consecuencias. Cabe recordar que el relativismo afirma precisamente una inmensurabilidad radical entre las culturas lo que desalienta el diálogo intercultural y la crítica transcultural. Tampoco hay que olvidar que el monismo precisamente niega, sin excepción, la inmensurabilidad ya que sólo existe una única jerarquía de valores morales. El dilema se presenta en la cuestión de si es más adecuado reconstruir la moralidad en términos conflictivos o en términos armónicos. En este sentido, Dworkin ha planteado que parece una vía fácil la constatación de los conflictos entre valores, pero que el esfuerzo teórico más valioso parece ser conseguir reconstrucciones que busquen la coherencia de los valores⁶⁷. En esta tesitura, de nuevo, la cuestión es si la reconstrucción teórica de los valores incluye o excluye el pluralismo

⁶⁶ Gray sostiene que "sería vano negar que el *modus vivendi* es una concepción escéptica. Pero lo que niega no es la idea de que podemos apreciar la diferencia entre lo correcto y lo erróneo. Lo que niega es la creencia tradicional, heredada por la ortodoxia liberal contemporánea, de que los conflictos de valor no pueden tener más que una solución correcta. Abandonar esta idea no representa ninguna pérdida, puesto que supone que la diversidad de modos de vida y de regímenes es un signo de libertad humana, no un signo de error" J. GRAY, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 159.

⁶⁷ Dworkin sostiene que "el argumento necesario para defender el pluralismo debe ser muy largo y complejo. Ese argumento debe mostrar, en el caso de que cada uno de los valores tenga algún tipo de conflicto conceptual con otro, porqué la interpretación de ese valor que produce el conflicto es el más apropiado. Nada es más fácil que componer definiciones de libertad, igualdad, democracia, comunidad y justicia que estén en conflicto con otras. Pero no mucho, en filosofía, es más difícil que mostrar porque esas son las definiciones que debemos aceptar. No hay fórmulas mágicas para esa demostración. Quizá, después de todo, las más atractivas concepciones de los valores liberales más importantes son coherentes en la forma correcta. Aún no hemos dado razón para abandonar esa esperanza". R. DWORKIN, "Do liberal values conflict?", en M. LILLA, R. DWORKIN, R. SILVERS(ed.). *The legacy of Isaiah Berlin*, New York Review of Books, New York, 2001, pp.. (73-90), 90.

como uno de los elementos configuradores. Es, en este ámbito, donde se sitúa la reivindicación del reconocimiento de las diferencias como relevantes moral y políticamente.

La relevante cuestión de la inmensurabilidad puede invitar a dos estrategias que parecen opuestas: a) Aumentar el grado de abstracción de los valores de la esfera pública, evitando connotaciones que puedan ser conflictivas. b) Limitar previamente la pretensión teórica de solucionar todos los casos y trasladar las soluciones de los conflictos a la negociación, interacción y compromiso que puede ofrecer la práctica. La primera estrategia es una cuestión de fundamentación filosófica y la segunda de negociación política o, simplemente, prácticas de *modus vivendi*. No deberían ser necesariamente incompatibles ya que el objetivo final es acomodar el pluralismo a través de la interpretación más adecuada desde el binomio teoría y práctica.

Esta concepción del pluralismo afirma que la diversidad es un valor positivo que el Estado debe reconocer y promocionar. Esto se ha traducido en una *política de la diferencia* que, desde diferentes enfoques, han defendido Taylor⁶⁸, Parekh⁶⁹ y Young⁷⁰. Esta visión considera que existe una pérdida moral relevante en la perspectiva de la asimilación y que es necesario que el Estado se implique en cambiar los estereotipos y prejuicios sobre los individuos pertenecientes a las minorías y promueva que, afirmando su identidad, puedan realizar su plan de vida en condiciones equiparables a los individuos pertenecientes a la identidad mayoritaria. El enfoque de Young incide en el hecho de que los estereotipos, las normas y las prácticas sociales que aparecen como neutrales y normales, benefician a los miembros de la cultura mayoritaria, que, a su vez, consideran los valores de los grupos minoritarios como desviados e inferiores⁷¹. En este

⁶⁸ Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, op. cit.

⁶⁹ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and Political theory*, op. cit.

⁷⁰ I.M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit.. YOUNG, Iris Marión, *Inclusión and democracy*, Oxford University Press, 2000.

⁷¹ Young afirma que "en este sentido estructural amplio, la opresión se refiere a las grandes y profundas injusticias que sufren algunos grupos como consecuencia de presu puestos y reacciones a menudo inconscientes de gente que en las interacciones corrientes tiene buenas intenciones, y como consecuencia también de los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, de los estereotipos culturales y de los aspectos estructurales de las jerarquías burocráticas y mecanismos del mercado, en síntesis, como consecuencia

punto, aparece la política de la diferencia afirmando en positivo las características asociadas a una determinada identidad minoritaria. Sin embargo, la gramática moral de la diferencia no puede consistir meramente en un simple ejercicio unilateral que revierta el enfoque tradicional ya que esto puede comportar un efecto *boomerang* que buscando eliminarlo, aumenta el estigma vinculado con la diferencia.

Conjugar moralmente la diferencia, con un objetivo emancipatorio, debe suponer necesariamente un cambio de mentalidad, un sutil encaje de matices y una visión de alerta sobre los mismos límites del discurso de la diferencia que se propone. Es algo fácil de entender ya que este discurso se sitúa en el paradigma del reconocimiento, mientras el enfoque predominante se basa en el paradigma redistributivo. La traslación de implicaciones y significados de los enfoques entre ambos paradigmas puede comportar, en la visión de Young, un dilema ya que la diferencia, que ha originado exclusiones en el pasado, puede volver a convertirse en la causa del estigma de aquellos que la invocan en positivo en el presente. Una de las claves para superar este *dilema de la diferencia* está en la explicitación de los elementos que permiten hablar de diferencia e identidades como realidades contextuales, cambiantes, dinámicas, múltiples, sin hacer referencia al tópico de las esencias puras, monolíticas y excluyentes. La solución que propone Young busca convertir la diferencia en un terreno para la lucha política que ofrece un significado emancipatorio y no excluyente⁷². Las minorías reivindican una interpretación inclusiva de la democracia, para lo cual es necesario que se modifique la interpretación social de la diferencia que realiza el enfoque predominante.

Un tópico, ciertamente pernicioso, afirma que la diferencia, que se reivindica con las políticas de la identidad, se basa en identidades de grupo fijas, monolíticas y sustancializadas que constituyen y determinan necesariamente la identidad de los individuos. La diferencia se muestra como una esencia pura e inamovible que se presenta como una naturaleza de los *otros*. Esta es una rígida interpretación del binomio identidad/alteri-

de los procesos normales de la vida cotidiana". I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 75.

⁷² Young considera que "es más probable que eliminemos el dilema de la diferencia si actuando de este modo el propio significado de la diferencia se convierte en un terreno para la lucha política. Los movimientos sociales que afirman el valor de las diferencias de grupo han fijado este terreno, ofreciendo un significado emancipatorio de la diferente para reemplazar el viejo significado excluyente". I.M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 285.

dad que tiende a absolutizar una determinada característica de la identidad y provee una preeminencia intrínsecamente colectiva para comprender la diferencia. Se puede afirmar que la política de la diferencia, dentro del paradigma del reconocimiento, se asienta en otros bagajes, análisis y conceptualizaciones que no dudan en criticar esta sustancialización identitaria, que tradicionalmente ha funcionado como un estigma.

La diferencia, en esta versión del reconocimiento, es algo construido contextualmente, de forma dinámica, con múltiples afinidades, dentro de un diálogo con los otros, donde el individuo, de forma simultánea, está condicionado por sus múltiples identidades de grupo y es agente último de su propia definición de ser humano. En este sentido, Young considera que la diferencia de grupo es algo realmente ambiguo, relacional, cambiante, y sin límites claros, ya que significa especificidad, variación y heterogeneidad. La diferencia hace referencia a relaciones de similitud o no similitud que no se pueden reducir ni a la identidad coextensiva ni a la alteridad no superpuesta⁷³. El enfoque predominante de la diferencia niega que los individuos que pertenecen a los grupos puedan ser diferentes entre sí. Cuando en realidad, la identidad de los seres humanos comprende una gama de coordenadas que van desde el género, la raza, las capacidades o su ausencia, el origen étnico o racial, la religión o convicciones, la orientación sexual o la clase social. Es importante señalar que identidad es múltiple por definición. Los discursos que se centran en exclusiva en alguna de estas características, pierden de vista un conjunto de solidaridades y afinidades los seres humanos presentan en relación a otras características también relevantes en la configuración de la identidad. Por tanto, la política de la diferencia debería partir de la noción la identidad de los individuos es múltiple necesariamente. Esto remite a otra importante cuestión como es que los individuos son *agentes* de su identidad en el marco de las relaciones sociales en que se integran⁷⁴. Finalmente, en la autodefinición de la identidad el individuo no es un mero espectador pasivo, tiene algo que decir.

La anterior afirmación puede parecer engañosa si se interpreta como una autonomía total del individuo respecto de sus circunstancias. Como sostiene Young, los sujetos individuales construyen sus propias identi-

I.M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 287.

Young afirma que "los sujetos no sólo están condicionados por sus posiciones en las relaciones sociales estructurales, los sujetos son también *agentes*." En I.M. YOUNG, *Democracy and inclusión*, op. cit, p. 101.

dades, pero no bajo condiciones que ellos elijan⁷⁵. La identidad de cada persona es única, no es una mera suma de sus afinidades, de grupo, sino más bien, surge de la interacción y el diálogo con otras identidades y posiciones sociales. Es relevante señalar que, en el esquema de Young, la posiciones sociales como clase, género, raza, nacionalidad y religión proveen de experiencias similares que crean ciertas afinidades entre los individuos, siendo, a la vez, las fuentes de sus posibilidades, y de sus límites, de acción⁷⁶. Por tanto, las circunstancias condicionan, pero no determinan, las múltiples afinidades y experiencias que ineludiblemente forman la identidad de los individuos. Pero si esto es así, ¿para qué la política de la diferencia? ¿qué representan las políticas de la identidad? Estas cuestiones no pueden ser más pertinentes en una concepción que considere las Teorías de la Justicia en la conjunción del paradigma de la redistribución y el paradigma del reconocimiento. La versión que presenta Young considera que existe un cierto abuso de la etiqueta de las políticas de la identidad, cuando en realidad se trata de cuestiones de inclusión, desigualdades estructurales e igualdad de oportunidades⁷⁷. Es decir la política de la diferencia sería más amplia, ya que incluiría cuestiones de redistribución, que denominadas políticas de la identidad. La lucha por el reconocimiento no se debe disociar de la exclusión de la influencia política, de la participación económica y la segregación de oportunidades⁷⁸. Sin embargo, lejos de presentarse con una verdad sin aristas, las versiones de Taylor y Honneth establecen una prioridad y singularidad en el reconocimiento, mientras las formulaciones mencionadas de Frazer y Young se basan en una combinación de redistribución y reconocimiento. Tras lo que subyace que centrarse en exclusiva una determinada perspectiva supone una pérdida de la visión de conjunto, mientras que la articulación de dos dinámicas en las Teorías de la Justicia supone admitir la complejidad de la tarea, pero no comporta su imposibilidad. La cuestión se traslada en la articulación conjunta de gramáticas morales con objetivos en tensión como la igual dignidad y la identidad diferenciada. Es fácilmente comprensible que la traslación de estos objetivos en los ámbitos sociales, económicos, simbólicos y culturales deben

I.M. YOUNG, *Democracy and inclusión*, op. cit, p. 99.

I.M. YOUNG, *Democracy and inclusión*, op. cit, p. 100.

I.M. YOUNG, *Democracy and inclusión*, op. cit, p. 105.

I.M. YOUNG, *Democracy and inclusión*, op. cit, p. 105.

tener particulares concreciones, matices relevantes y acentos morales que se determinarán en cada situación.

La tentación para algunos, centrados en la redistribución, es negar que la identidad deba o pueda ser relevante moral o políticamente. Frente a esta visión, Young acota cuál debe ser las dimensiones más específicas de las políticas de la identidad. Una vez más, los estereotipos, juicios despectivos, prejuicios y fobotipos sobre los que se construye la visión del *otro* diferente ponen de relieve que debe ser una dimensión de la Justicia el reconocimiento de la diferencias⁷⁹. Los individuos que pertenecen a las minorías consideran relevante, para salir de su marginación y opresión como *diferentes*, que la esfera pública acomode su especificidad, evite la discriminación y se comprometa con la igualdad de oportunidades. La intuición moral es que para transformar un antiguo estigma en un significado emancipatorio es necesario afirmar la diferencia en positivo.

Existe otra dimensión relevante de las políticas de la identidad que tiene que ver con la exploración individual y colectiva de los significados de las historias, prácticas y significados del grupo cultural⁸⁰. Afirmar la propia especificidad a través de la construcción y divulgación de narrativas, imágenes y significados culturales específicos que permiten la autoidentificación de los seres humanos y la reproducción cultural del grupo en cuestión. Curiosamente Young considera que esta valiosa contribución a la dinámica de la identidad no es necesariamente una tarea para el ámbito político. Desde su planteamiento, se convierte en política cuando la esfera pública obstaculiza o impide la expresión y reproducción de una identidad determinada. Por tanto, el contenido concreto de las políticas de la identidad, según Young, aparece justificado cuando: a) algunas personas encuentran su libertad restringida para dedicarse a sus prácticas culturales o encuentran impedimentos en formar asociaciones para expresar y preservar su identidad cultural b) Aunque haya tolerancia social y cultural, algunas veces el conflicto político se sitúa en el prácticas educacionales y contexto curricular porque los diferentes grupos creen que tienen el derecho de que sus hijos aprendan sus prácticas y significados culturales en las escuelas públicas c) Aunque haya una libertad formal de explorar los significados de las afinidades de grupo, engranados en la practica de la minoría, algunos grupos consideran que no tienen acceso a los medios, instituciones y recursos que necesitan en sus proyectos de

I.M. YOUNG, *Democracy and inclusión*, op. cit, p. 103.

I.M. YOUNG, *Democracy and inclusión*, op. cit, p. 103.

explorar y crear significados culturales⁸¹. La cuestión, una vez más, es que las minorías consideren que la perspectiva de la asimilación supone una injusticia, que agrava su discriminación histórica.

Combinar las gramáticas morales de la redistribución y el reconocimiento no es una empresa imposible, debe ser, más bien, un compromiso real con la inclusión de los seres humanos en la esfera pública, sin centrarse en un paradigma exclusivamente, sin perder la visión de conjunto. Plantear un dilema maniqueo entre ambos paradigmas parece una visión empobrecida de la tarea filosófica. Asumir la complejidad no es más que un primer paso en el camino de crear las condiciones equitativas para que los seres humanos, iguales y diversos, consideren la democracia inclusiva como la forma más legítima de gobernar los asuntos públicos.

3. DEL RACISMO BIOLÓGICO AL RACISMO DIFERENCIALISTA

Uno de los discursos que argumenta más claramente en contra de pluralismo y a favor de la homogeneidad socialmente necesaria de la circunstancias que componen la identidad de los individuos es el racismo. La relevancia histórica y la actual trascendencia social y política de esta forma de argumentar es demasiado considerable para no ser analizada en el contexto de sociedades con una pluralidad de identidades. Sin embargo, y es doble motivo de alarma, el racismo ha mutado de argumentos, estableciendo una *retorsión* del inicial lenguaje antirracista. Se ha pasado de un racismo de las razas a un racismo de las culturas. La perplejidad, desorientación e implicaciones de esta situación deben merecer una profunda reflexión intelectual, un decidido compromiso educativo y una discusión pública alejada de emotivismos. Uno de los sectores sociales que seguramente menos ha notado esta mutación del discurso racista son precisamente los perjudicados, la víctimas. Sea el argumento de los genes o de la culturas, el racismo comporta exclusión, marginación, discriminación y, hasta en algunos casos, violencia. Esta, la perspectiva de las víctimas, puede ser la vía de situarse frente a la nueva situación y promover una nueva argumentación antirracista, que no sea manipulable para los fines opuestos.

Una buena forma de iniciar el análisis de la cuestión sea delimitar conceptualmente que es el racismo. Cavalli-Sforza define el racismo, aludiendo a Claude Lévi-Strauss, como el convencimiento de que una raza (la nuestra, naturalmente) es biológicamente la mejor, o de que, como mínimo, es excelente. Nuestra ventaja sobre todos los demás se debería a la superioridad de nuestros genes, nuestro ADN⁸². La argumentación considera que las circunstancias innatas, debidas a la herencia genética, son la causa de la prosperidad presente, algo que suena ilusorio⁸³. Sin embargo, parece común la consideración de que cada población cree que es la mejor del mundo en relación con los otros, con los diferentes. Este es el motivo en el que surgió en el mundo griego el calificativo de *bárbaros*, "balbucientes", para los otros humanos⁸⁴. La conclusión es un sentimiento de superioridad personal y grupal en comparación con los demás. Cavalli-Sforza concluye "un sentimiento injustificado, pero muy fuerte"⁸⁵.

Actualmente se ha avanzado en la investigación sobre los genes humanos, lo que permite extraer conclusiones sobre la escasa base científica del enfoque tradicional del racismo. La primera consideración, que realiza Cavalli-Sforza, es que la pureza de raza es inexistente, imposible y totalmente indeseable⁸⁶. La distancia genética entre dos individuos de

⁸² L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, Crítica, Barcelona, 1996, traducción de Juan Vivanco, p. 14.

⁸³ L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, op. cit., p. 14.

⁸⁴ L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, op. cit., pp. 13-14.

⁸⁵ Cavalli-Sforza afirma que "Cuando se trata de diferencias de lenguaje, de color de la piel, de gustos(sobre todo culinarios), o de modo de saludarse, ahí están para convencernos de que los demás son diferentes de nosotros. La conclusión suele ser que nuestras costumbres, nuestros hábitos, son los mejores. Peor para los demás, que son distintos de nosotros.(...)Está claro que son ellos los bárbaros (los "balbucientes"), como pensaban los griegos. (...)Todo esto lleva a crear, y mantener, una buena opinión de nosotros mismos y los que nos rodean, preferencia que puede generar un sentimiento de superioridad personal y sobre todo de grupo al que pertenecemos, en comparación con los demás. Un sentimiento injustificado, pero muy fuerte" L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, op. cit., pp. 15-16.

⁸⁶ Cavalli-Sforza sostiene "entre los individuos existe una gran heterogeneidad genética, cualquiera que sea su población de origen. Hay una regla general, cuyos detalles veremos más adelante: esta variación invisible siempre es grande en cualquier grupo, y mayor que la que existe entre continentes, regiones, ciudades o pueblos. Así, pues, la pureza de la raza es inexistente, imposible y totalmente indeseable." L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, Pueblos y lenguas*, op. cit., p. 22.

poblaciones lejanas es insignificantes respecto de la distancia genética que se encuentran dos individuos de la misma aldea⁸⁷. La homogeneidad genética se podría conseguir cruzando durante más de veinte generaciones de parientes cercanos como hermanos y hermanas o padres e hijos. Lo que tendría consecuencias muy negativas sobre la fecundidad y la salud de los hijos⁸⁸. Incluso se puede hablar la deseabilidad de las mezclas genéticas, algo que se afirma con la expresión en el *vigor de los híbridos*⁸⁹. La conclusión más relevante del análisis de Cavalli- Sforza es que en la especie humana el concepto de raza no sirve para nada⁹⁰. La complejidad, variabilidad y mutabilidad la composición genética de los seres humanos convierte en arbitrario, desde el punto de vista científico, establecer una determinada clasificación en torno al concepto de raza⁹¹. Ninguna raza

⁸⁷ Cavalli - Sforza afirma que "en la práctica se puede generalizar diciendo que hay diferencias, muy pequeñas, incluso entre dos aldeas vecinas, pero que son insignificantes; y que al aumentar la distancia geográfica, la distancia genética también aumenta, pero sigue siendo insignificante con respecto a las distancias que se encuentran entre dos individuos de la misma población" L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, op cit., p. 35.

⁸⁸ Cavalli- Sforza afirma que "Si nos limitamos a los caracteres visibles, los únicos que se conocía en la época, no es descabellado pensar que hay razas relativamente "puras". Pero entonces no se sabía que para obtener una "pureza", es decir, una homogeneidad genética (que de todos modos nunca sería completa en los animales superiores), se tendrían que cruzar durante muchas generaciones (por lo menos veinte) parientes muy cercanos, como hermano y hermana, o padres e hijos. Eso tendría unas consecuencias muy negativas sobre la fecundidad y la salud de los hijos. L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, op. cit, p. 22.

⁸⁹ Cavalli Sforza sostiene que "los animales de cualquier especie, incluido el hombre, tienen más posibilidades de poseer niveles elevados de caracteres importantes, como la resistencia a las enfermedades, la fecundidad, la inteligencia, etc. sin son mezclas genéticas. En efecto se habla de *vigor de los híbridos*" L.L. CAVALLI-SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, op. cit., p. 55.

⁹⁰ Cavalli Sforza argumenta que "La verdad es que en la especie humana el concepto de raza no sirve para nada. La estructura de las poblaciones humanas es sumamente compleja y varía de unas regiones a otras, de unos pueblos a otros. Siempre hay gradaciones, debidas a las continuas migraciones dentro y fuera de las fronteras nacionales, que impiden realizar separaciones netas." L. L.CAVALLI SFORZA, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994, traducción de Juna Vivanco, p. 254.

⁹¹ Según Cavalli -Sforza, "Darwin señala que el número de razas identificadas por distintos investigadores varía mucho de unos a otros. Es lo que sigue sucediendo hoy, pues podemos encontrar clasificaciones recientes en las se enumeran de tres a 60 "razas". Puestos a precisar, se podrían contar muchas más, pero no se ve utilidad. Todas estas clasificaciones son igual de arbitrarias" L.L. CAVALLI SFORZA, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994, traducción de Juna Vivanco, p. 247.

es pura, no tiene límites precisos, existen una gradación imprecisa entre diferentes seres humanos que no necesariamente comparten más genes que con otros seres humanos. Parece que el racismo de base genética puede ser considerado un anacronismo que se elimina con la lectura de un buen manual de biología.

Si ya no resulta posible sostener, con un mínimo rigor, la superioridad biológica de una raza sobre las otras, ¿por qué persiste el racismo? El argumento racista se ha trasladado de la biología a la cultura, manteniendo su estructura primaria de la polaridad entre *nosotros* y *ellos*. Como afirma Giraud, "la noción de cultura funciona como un eufemismo de raza"⁹². Lo alarmante es que esto se ha producido en forma de *retorsión* del argumento antirracista. De la crítica del racismo biológico y genético, se estableció un énfasis culturalista en el derecho a la diferencia, que, paradójicamente, ha dado origen al nuevo rostro a la aletorofobia en forma de *defundamentalismo cultural* -Stolcke-⁹³ o *racismo diferencialista* -Taguieff-⁹⁴. La cuestión es cómo detectar este cambio de objetivos bajo los mismos argumentos y, sobre todo, cómo construir un nuevo discurso antirracista, que permita salir de la perplejidad, desorientación y sutileza de este nuevo discurso neoracista.

La crítica antirracista de la Teoría de las Razas asume, según Taguieff, tres principios: autonomía de los fenómenos culturales, determinismo cultural dominante de las estructuras mentales y de las formas de vida e igualdad de valor de todas las culturas⁹⁵. Es la afirmación del relativismo cultural como sinónimo del antirracismo, que efectivamente refuta al racismo biológico, pero, de forma imprevista, fundamenta otro racismo que defiende, con una particular interpretación, las identidades

⁹² M. GIRAUD, "Cultural identity and migrations", en HUDSON, Robert y RENO, Fred, *Politics of identity*, MacMillan Press, 2000, pp.. (25-44) 34.

⁹³ V. STOLCKE, "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión", en VVAA *Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994, pp.. 235-266.

⁹⁴ P.A. TAGUIEFF, *La Forcé Du Préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Decouverte, París, 1987.

⁹⁵ Taguieff afirma que "el fatalismo biológico implicado en el pensamiento racista podía por consiguiente, al principio de los años cincuenta, ser definitivamente refutado" P-A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", en J.P. ALVITE, *Racismo e inmigración*, Tercera prensa- Hirugarren Prentsa, Donostia, 1995, pp.. (143-204)155.

culturales y el derecho a la diferencia⁹⁶. Como sostiene Taguieff, el nuevo racismo doctrinal se funda en *el principio de incomensurabilidad radical* de las formas culturales diferentes.⁹⁷ El nuevo racismo afirma el relativismo cultural⁹⁸ donde cada cultura debe mantenerse pura, separada, singular, aislada⁹⁹. El pernicioso salto argumentativo del racismo diferen-cialista surge de afirmar la incompatibilidad de unas culturas con otras. Como afirma San Román, "la táctica dialéctica (o la afirmación errónea) de argumentar una irreductibilidad, invariabilidad, impenetrabilidad de la cultura que justificaría también la afirmación de incompatibilidad"¹⁰⁰.

⁹⁶ Taguieff sostiene que "Estas formas de neoracismo, no presuponen ya el dogmatismo *biologista* y la evidencia *desigualitaria* aplicada a las relaciones entre "razas", posiciones que en lo sucesivo científicamente descalificadas y socialmente inaceptables, derivan en un bricolage ideológico basado en dos esquemas fundamentales: la defensa de las *identidades culturales* y el elogio de la diferencia tanto interindividual como intercomunitaria, traducido en *derecho a la diferencia*" P.A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", op. cit., p. 167.

⁹⁷ P.A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", op. cit., p. 168.

⁹⁸ Taguieff sostiene "Si el racismo consiste en la absolutización de una superioridad de clase o una hegemonía cultural por una naturalización de las diferencias, entonces el rechazo del racismo implica el rechazo relativista de toda forma de etnocentrismo y la acusación de todo naturalismo a favor de un estricto culturalismo(sociologismo, medioambientalismo). El verdadero antirracismo, es el relativismo cultural: esta es la conclusión de este tipo de análisis. Conclusión inocente y desfasada en relación a la realidad del racismo contemporáneo, que postula él también las evidencias equívocas del relativismo cultural" P.A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", op. cit., p. 163.

⁹⁹ San Román afirma que "en definitiva se trata de que, por ejemplo, si el racista proclama la diferencia biogenética y jerárquica resultante entre las razas, la reacción antirracista proclama la inexistencia empíricamente contrastada de tal supuesto y la base de la diferenciación en la cultura, sin admitir una jerarquización en la medida en que las culturas se inscriben en visiones del mundo no medibles, en que al haber gran diversidad cultural el intento europeo de imponer su cultura es etnocéntrico e imperialista, en que cada cultura tiene un valor en sí misma, es valiosa en sí misma. El racista entonces asume la crítica, pero por un movimiento de "retorsión" la *devuelve* llevada a su extremo lógico: no hay diferenciación biológica. No hay superioridad. No hay comensurabilidad posible, cada cultura es valiosa en sí misma y es un producto único. Por lo tanto, el respeto implica separar y aislar esas culturas y defender la propia. Ante eso, el antirracismo rutinario contesta con una carga de profundidad en el lenguaje de la ciencia empírica sobre la inexistencia de las razas y el derecho a la diferencia. Racismo y antirracismo se explican mutuamente se responden y, sin querer, se mezclan "T. SAN ROMÁN, *Los muros de la separación*, Tecnos, Barcelona, 1996, p. 19.

¹⁰⁰ T. SAN ROMÁN, *Los muros de la separación*, op. cit., p. 131.

Una de las claves de este neoracismo es que afirma que existe *incompatibilidad* entre determinadas identidades.

Este discurso racista relativista, que enfatiza las diferencias, parte de la evidencia que existen ciertos grupos humanos que son *inasimilables*, lo que sustituye al viejo discurso de la jerarquía entre razas¹⁰¹. Esto, según Taguieff, se puede volver a traducir en un postulado de inconvertibilidad: "Para el racismo, el otro es inconvertible". La diferencia de origen, como mancha imborrable, que se supone insuperable¹⁰². Esta versión del racismo diferencialista presenta como características de su discurso:

- 1.- El desplazamiento de la raza hacia la cultura, y la sustitución correlativa de la identidad cultural "auténtica" a la pureza racial.
- 2.- El desplazamiento de la desigualdad hacia la diferencia: el desprecio manifestado para los inferiores tiende así a dejar el sitio a la obsesión del contacto con los otros, y más profundamente a la fobia de la mezcla;
- 3.- El recurso a enunciados *heterofilos*(*derecho* a la diferencia, etc.) más que enunciados *heterofobos*.
- 4.- El racismo simbólico o indirecto, expresado sin ser declarado, y que tiende a sustituir al racismo directo y declarado(o asumido): los nuevos modos discursivos de ración operan sobre la base de supuestos, del implícito, del connotado, del presupuesto¹⁰³.

La consideración de que el discurso racista se ha hecho más sutil no puede evitar que deba ser considerado incluso más pernicioso. Traducido a los términos del paradigma del reconocimiento, esta visión neoracista parte de una noción de cultura como esencia pura, monolítica, que debe ser conservada de forma prístina, alejada de otras formas culturales que la *desnaturalizarían*. Propone una visión de binomio identidad/alteridad en términos rígidos y excluyentes¹⁰⁴. En definitiva, bajo la excusa de la

P.A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", op. cit., p. 178.

P.A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", op. cit., p. 183.

P.A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", op. cit., p. 180.

Delgado afirma que "este racismo diferencialista desarrolla una actitud hacia los extraños que sólo en apariencia habría de resultar contradictoria. Por un lado, los rechaza, ya que desconfía de ellos porque los percibe como una fuente de suciedad que altera la

diferencia, se excluye al *otro*. En este sentido, Valdecantos afirma que el relativismo es un profecía que se autocumple ya que afirma una in-comensurabilidad radical entre culturas que hace innecesario el diálogo intercultural, desalienta el cambio y la crítica transcultural¹⁰⁵. Lo que separa al racismo diferencialista de otros discursos de la diferencia es, además de la noción de cultura que maneja y su fundamentación metaé-tica relativista, la posición respecto a la inclusión del otro. Este neoracismo es una forma de xenofobia que afirma que determinados grupos son inasimilables. Esta es la línea de Sartori en *La sociedad multiétnica*¹⁰⁶ y de Huntington en *El reto hispano*¹⁰⁷ o *El choque de la civilizaciones*¹⁰⁸, pero quien más claramente se ha expresado ha sido Oriana Falacci en *La rabia y el orgullo* cuando afirma:

"Porque los Osamas Bin Laden son decenas de miles y no están sólo en los países musulmanes. Están por doquier, y los más aguerridos están precisamente en Europa. La Cruzada al revés dura hace demasiado tiempo, amigo mío.(...) Como sus antepasados ocupan nuestras ciudades, nuestras calles, nuestras casas, nuestras escuelas. Y a través de nuestra tecnología, nuestros ordenadores, nuestros internets, nuestros teléfonos móviles se infiltran en los ganglios de nuestra civilización. Preparan futuras oleadas. Los quince millones de musulmanes que hoy viven en Europa (¡quince!)son solamente los pioneros de las futuras oleadas. Y créeme: vendrán cada vez más. Exigirán cada vez más. Pues negociar con ellos es imposible. Razonar con ellos, impensable. Tratarlos con indulgencia o tolerancia

integridad cultural de la nación. Pero, al mismo tiempo, los necesita, ya que su presencia le permite construir y fortalecer lo que encuentra de incomparable en su singularidad" M. DELGADO, *Diversitat i integritat*, Empuries, Barcelona, 1998, pp. 12-13.

¹⁰⁵ Valdecantos afirma que "lo que los relativistas niegan -y aquí está, según creo, aquello que más netamente los distingue- es que alguien perteneciente a una cultura pueda criticar en verdad una creencia o práctica perteneciente a otra cultura". A. VALDECANTOS, *Contra el relativismo*, Visor, Madrid, 1999, p. 57.

¹⁰⁶ G. SARTORI, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, op. cit.

¹⁰⁷ S. HUNTINGTON, "El reto hispano", op. cit.,

¹⁰⁸ S. HUNTINGTON, *El choque de la civilizaciones*, op. cit.

o esperanza, un suicidio. Y cualquiera que piense lo contrario es un pobre tonto¹⁰⁹.

"Estoy -diciendo que nosotros españoles italianos franceses portugueses etcétera no tenemos las condiciones de los americanos: reciente mosaico de grupos étnicos y religiosos, desenvuelto amasijo de miles de lenguas y religiones y culturas, al mismo tiempo abierto a cualquier invasión y capaz de rechazarla. Estoy diciendo que exactamente porque está definida y es muy precisa, nuestra identidad cultural no puede soportar una oleada migratoria compuesta por personas que, de un modo o de otro, pretenden cambiar nuestro sistema de vida. Nuestros principios, nuestros valores. Estoy diciendo que en Italia, en Europa, no hay sitio para los muecines, los minaretes, los falsos abstemios, el maldito chador y el aún más jodido burka. Y hasta si hubiese, yo no se lo daría"¹¹⁰.

Este nuevo racismo es la penúltima versión de la alterofobia que estigmatiza a todos los inmigrantes que comparten la religión musulmana. Es una afirmación antipluralista que manifiesta xenofobia. El pluralismo tiene sus límites, pero sería *sospechoso* que las fronteras a los valores universales estuvieran dibujadas en función de la fe a otro dios *que no es el nuestro*. Pero ¿no era la característica del Occidente pluralista que la esfera pública no debía de pronunciarse sobre la verdadera fe, que es un asunto privado?

4. CONCLUSIONES: ALGUNOS LÍMITES PARA EL DISCURSO DE LA DIFERENCIA

El propósito inicial de este ensayo era mostrar cómo articular el paradigma redistributivo, que se ocupa de la inclusión/exclusión y de la igualdad/desigualdad, conjuntamente con el paradigma del reconocimiento -que tiene que ver con la igualdad, identidad y diferencia-. Frente

¹⁰⁹ O. FALACI, *La rabia y el orgullo*, La esfera de los libros, Madrid, 2002, traducción de Miguel Sánchez, p. 99.

¹¹⁰ O. FALACI, *La rabia y el orgullo*, op. cit., p. 143.

a posiciones que se centran exclusivamente en cada una de estas perspectivas, se ha considerado que las Teorías de la Justicia deben comprender redistribución y reconocimiento. La dificultad de combinar gramáticas morales que en, última instancia, tienen objetivos opuestos, no debe interpretarse como una tarea imposible, sino como una interpretación más cercana a la complejidad de las situaciones que afrontan los seres humanos en su vida cotidiana. Aunque tras el enfoque predominante en la redistribución haya permanecido inarticuladas.

El pluralismo es un valor proclamado en las sociedades democráticas. Sin embargo, existen concepciones del pluralismo que interpretan de forma diversa los valores consensuales y los valores disensuales que caracterizan cualquier propuesta pluralista. Algunos sitúan los límites del pluralismo en contravenir los valores procedimentales de la esfera pública. Otros afirman el límite en ir en contra del consenso de la sociedad que se define por rasgos lingüísticos, religiosos, étnicos y culturales, que permanecen inamovibles y suponen que la asimilación de los inmigrantes es proceso sin fin. Una tercera versión afirma el consenso de la sociedad en los valores liberales y, a la vez, en la supervivencia de una identidad cultural específica. Esta visión afirma un pluralismo nacional y justifica medidas en función de grupo para preservar su identidad. Este nacionalismo liberal considera justificado para conseguir esta meta colectiva se puedan vulnerar algunos derechos individuales, pero se legitima en función de una definición posétnica de la nación, un nacionalismo inclusivo basado en el lenguaje, no en los ancestros.

Otra versión del pluralismo considera que la diversidad es un valor positivo que el Estado debe reconocer y promocionar. Frente a la carga:ura relativista, los límites del pluralismo se basan, en esta concepción, en la Declaración de Derechos Humanos de 1948, que no necesariamente debía interpretarse desde la óptica liberal. También es importante considerar inadecuado el argumento de la incomensurabilidad radical de las culturas ya que se debe partir de una posición que no sea exclusivamente culturalista o exclusivamente culturalista. Asumir la incomensurabilidad importa una nueva dinámica al binomio teoría y práctica, pero mal manejado puede provocar nefastas consecuencias.

La política de la diferencia supone afirmar en positivo las características de la identidad de las minorías. Sin embargo, la diferencia no es una esencia pura, es algo contextual, dinámico, que surge del diálogo con los otros, donde el individuo es, en última instancia, agente. La identidad de

los seres humanos, por definición, es múltiple. Bajo estos presupuestos, las políticas de la identidad deben combatir prejuicios, los estereotipos, y juicios despectivos con los que se construyen socialmente la imagen de los *diferentes*. Otro aspecto relevante para las políticas de la identidad supone la garantía para la expresión, creación y reproducción de los significados culturales que puede caracterizar una identidad minoritaria. Pero es importante señalar que, en la línea de Young, finalmente muchas de las demandas de reconocimiento de las minorías son medidas para evitar la exclusión, la discriminación y promover una justa igualdad de oportunidades. Redistribución y reconocimiento se combinan mutuamente de forma sutil, no siempre en conflicto, no enteramente de forma cooperativa. Pero ambas son dimensiones necesarias de la Teoría de la Justicia.

Un determinado discurso de la diferencia supone un límite claro del pluralismo al presentar la incompatibilidad entre las culturas, que se traduce en la imagen de un grupo cultural *inasimilable*. Es el nuevo lenguaje del racismo, que tiene la forma de fundamentalismo cultural o racismo diferencialista. La crítica antirracista al racismo biológico puso el énfasis culturalista en el derecho a la diferencia. Esto tuvo la consecuencia no prevista de servir de argumentación al nuevo racismo que afirma la incomensurabilidad de las culturas, la necesidad de mantener su pureza y singularidad, en un concepto de cultura como esencia pura, monolítica e inmutable. El racismo -que puede suponer exclusión, marginación, discriminación e, incluso, violencia- no afirma ahora la superioridad de una raza, sino la incompatibilidad de una cultura con otra. Cabe estar alerta, en este sentido, para que detectar este neoracismo y que el antirracismo encuentre su nuevo discurso. Una gramática moral que seguramente conjugará algunos conceptos como reciprocidad, mezcla, diálogo e inclusión. Como sostuvo Albert Einstein, "parece ser un hecho universal que las minorías (sobre todo cuando los individuos que las componen puede identificarse por sus rasgos físicos) sean tratadas por las mayorías en las que viven como humanamente inferiores. La tragedia de este destino no reside sólo en el tratamiento injusto a que tales minorías se ven sometidas automáticamente en cuestiones económicas y sociales, sino también en el hecho que, bajo la poderosa influencia de la mayoría, sucumben a ese prejuicio las propias víctimas. Este segundo aspecto del mal, de aún mayor gravedad, puede superarse con un contacto más íntimo y una educación que oriente a esa minoría en su liberación espiritual. Los decididos esfuerzos de los negros norteamericanos en este sentido,

merecen aprobación y ayuda (...) Las generaciones anteriores pudieron considerar el progreso intelectual y cultural simple herencia, fruto de los trabajos de sus antepasados, que hacía la vida más fácil y más bella. Pero las calamidades de nuestra época nos indican que fue esto una ilusión. Porque hemos comprendido que es necesario luchar denodadamente para que esta herencia de la humanidad sea un beneficio y no una maldición."¹ Estas palabras expresan adecuadamente que trasfondo subyace tras la 'lucha por el reconocimiento'.

¹A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*, Bon Ton, Barcelona, 2002, traducción de José M. Álvarez Flórez y Ana Goldar, pp.. 99-100.